



ISSN 2358-3320

Hendrix Silveira
IPÊJE: A IMOLAÇÃO NAS TRADIÇÕES DE MATRIZ AFRICANA.

Elias Ricardo Sande
O CONCEITO DE PESSOA NO CONTEXTO (BANTU) MOÇAMBICANO.

Luiz Carlos Teixeira de Oliveira
ORÍ

P. Joaquim Martins
CABINDAS HISTORIA - CRENÇAS - USOS E COSTUMES..



01/04/2015

Redação



Erick Wolff
Editor - Diretor



Dr. Roberto Tamelini Jr.
Juridico

Conselho Editorial

Yasmin Pastore Abdalla
Isabella Annicchino
Roberto Tamelini Junior
Rodolfo Presti



ISSN 2358-3320

CARTA DO EDITOR

Nesta edição a Revista *Olorun* traz um tema atual, que é o *Ìpèjẹ* (Ipêjê), do professor Hendrix Silveira, falando sobre a alimentação comunitária das casas religiosas de matriz africana.

Elias Sonde apresenta-nos uma introdução à tradicional noção de pessoa em Moçambique, onde vemos que apesar da separação geográfica e do idioma, o pensamento filosófico é comum aos africanos em geral.

Por tratar-se de tema sempre relevante, a Revista *Olorun* reedita o texto de *Origunsina* sobre *Orí*, visando fortalecer o entendimento deste tema importantíssimo dentro das religiões de matrizes africanas.

Complementando, continuamos com a série sobre Cabinda, na intenção de, ao conhecê-la melhor, mostrar que esta nação africana não é a nação *Kânbina* do Batuque.

Boa leitura

Erick Wolff8

ÍNDICE

Hendrix Silveira

ÌPÈJÈ: A IMOLAÇÃO NAS TRADIÇÕES DE MATRIZ AFRICANA p. 06

Elias Ricardo Sande

O CONCEITO DE PESSOA NO CONTEXTO (BANTU) MOÇAMBICANO. p. 15

Luiz Carlos Teixeira de Oliveira.

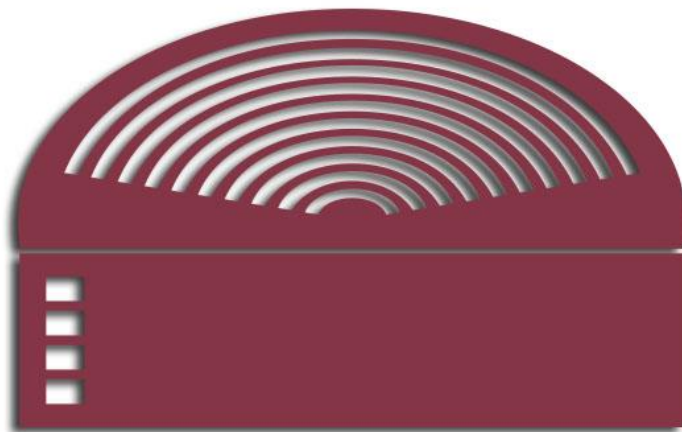
ORÍ. P. 37

P. Joaquim Martins

CABINDAS HISTORIA - CRENÇAS - USOS E COSTUMES. p. 63

Paula Gomes

COMUNICADO DOS MEMBROS ÀSÀ ÒRÌSÀ. p. 76



Nota do Editor.

Por motivos técnicos alheios à nossa vontade, a numeração das notas de rodapé estão para a revista e não para os artigos. Exceção se faz para o primeiro texto, que segue a numeração do autor.

ÌPÈJÈ: A IMOLAÇÃO NAS TRADIÇÕES DE MATRIZ AFRICANA



Hendrix Silveira¹

Chamamos de Tradições de Matriz Africana as manifestações civilizatórias africanas que foram transpostas às Américas durante o período do tráfico transatlântico de cativos para o trabalho compulsório nas Américas. Estas manifestações foram adaptadas à realidade da diáspora através de hibridizações, supressões e acréscimos de vários elementos.

¹ Mestre em Teologia pelas Faculdades EST. *Bàbálórìzà do Ilé Àṣe Òrìṣà Wúre.*

Para o historiador e etnólogo malinês Amadou Hampâté Bâ², a cultura africana está intimamente vinculada à vida numa concepção de mundo como um todo "onde todas as coisas se religam e interagem. A tradição oral baseia-se em uma certa concepção de homem, do seu lugar e do seu papel no seio do universo."

Deve-se ter em mente que, de maneira geral, todas as tradições postulam uma visão religiosa do mundo. O universo visível é concebido e sentido como o sinal, a concretização ou o envoltório de um universo invisível e vivo, constituído de forças em perpétuo movimento. No interior dessa vasta unidade cósmica, tudo se liga, tudo é solidário, e o comportamento do homem em relação a si mesmo e em relação ao mundo que o cerca (mundo mineral, vegetal, animal e a sociedade humana) será objeto de uma regulamentação ritual muito precisa cuja forma pode variar segundo as etnias ou regiões. A violação das leis sagradas causaria uma perturbação no equilíbrio das forças que se manifestaria em distúrbios de diversos tipos.³

Assim passamos a entender que as Tradições de Matriz Africana não são apenas religião, mas todo um complexo cultural carregado de axiomas e axiologias que criam e recriam a civilização africana nas Américas.

² BÂ, A. Hampaté. "A tradição viva". In: KI-ZERBO, J. (ed.). *História geral da África I: metodologia e pré-história da África*. Brasília, DF: UNESCO, 2010. p. 169.

³ Idem. p. 173.

Para as Tradições de Matriz Africana todos os espaços na Terra são sagrados, contudo existem espaços de culto familiar e vínculo iniciático que são chamados de terreiros, terreiras, roças ou ainda *Ilé*. Para Juana Elbein dos Santos, o terreiro é um espaço de propagação de valores civilizatórios africanos, são verdadeiras "mini Áfricas":

Assim, o século XIX viu transportar, implantar e reformular no Brasil os elementos de um complexo cultural africano que se expressa atualmente através de associações bem organizadas, *egbê*, onde se mantém e se renova a adoração das entidades sobrenaturais, os *Òrìṣà*, e a dos ancestrais ilustres, os *égún*.⁴

Outra forma muito comum de chamar este espaço é "casa de religião". Este termo talvez esteja alicerçado na compreensão de que é um lugar onde se pratica os ritos específicos e internos, pois para essa tradição não apenas aquele é o espaço sagrado. Encruzilhadas, matas, praias, cachoeiras e pedreiras são lugares tão sagrados quanto os terreiros, mas é ali em que são realizadas as iniciações e onde estão os altares das divindades, os *Òrìṣà*.

Assim o terreiro se inscreve como um *axis mundi*, um local que liga o mundo material ao mundo espiritual e também um *imago mundi*.

⁴ SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nagô e a morte: pàdê, àṣeṣê e o culto égún na Bahia*. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 32.

[...] se o Templo constitui um *imago mundi*, é porque o Mundo, como obra dos deuses, é sagrado. Mas a estrutura cosmológica do Templo permite uma nova valorização religiosa: lugar santo por excelência, casa dos deuses, o Templo ressanctifica continuamente o mundo, uma vez que o representa e o contém ao mesmo tempo. Definitivamente, é graças ao Templo que o Mundo é ressanctificado na sua totalidade. Seja qual for seu grau de impureza, o Mundo é continuamente purificado pela santidade dos santuários.⁵

Volney J. Berkenbrock também vê no terreiro um espaço de unificação do cosmo, onde "os terreiros são como ilhas africanas, isoladas em uma realidade estranha, onde todo o universo (Orum e Aiye) está reunido [...] Ali pode ser trocado o Axé e garantida a dinâmica e a continuação da existência. Os terreiros são unidades completas e fechadas."⁶

Os terreiros são Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, ou seja, são comunidades que se organizam a partir de valores civilizatórios e da cosmovisão trazidos para o país por africanos para cá transladados durante o sistema escravista, o que possibilitou um contínuo civilizatório africano

⁵ ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 56. (Grifos do autor).

⁶ BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no candomblé*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 192.

no Brasil, constituindo territórios próprios caracterizados pela vivência comunitária, pelo acolhimento e pela prestação de serviços à comunidade.⁷

No site oficial da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República também há uma definição de comunidades tradicionais de matriz africana:

Comunidades tradicionais de matriz africana constituem espaços próprios de resistência e sobrevivência, que possibilitaram a preservação e recriação de valores civilizatórios, de conhecimentos e da cosmovisão trazidos pelos africanos, quando transplantados para o Brasil. Caracterizam-se pelo respeito à tradição e aos bens naturais; o uso do espaço para a reprodução social, cultural e espiritual da comunidade; e a aplicação de saberes tradicionais transmitidos através da oralidade.⁸

O líder da comunidade é o *Bàbálórìṣà* ou a *Ìyálórìṣà* que são autoridades civilizatórias e lideranças políticas, voz da comunidade no mundo, sacerdotes que estabelecem o vínculo do mundo material com o espiritual. Somente eles ou os *aṣògún* podem realizar os ritos de imolações.

⁷ BRASIL. *Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana (2013-2015)*. Presidência da República. Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. 2013. p. 12.

⁸ BRASIL. Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. *Comunidades tradicionais*. Disponível em: Acesso em: 23 maio 2014.

Em África, durante as grandes festividades em homenagem às divindades, são realizadas procissões onde os assentamentos dos *Òrìṣà* são lavados com água da nascente de um rio e, posteriormente, são imolados animais que se tornam o prato principal de um banquete comunal nessa "economia teologal"⁹ acompanhados de grandes festas coletivas, muitas vezes patrocinados pelo rei local ou dono de mercado.

Existem vários tipos de oferendas destinadas às divindades e aos antepassados. Os *yorùbá* eram agricultores ou pastores, por isso as oferendas se constituírem da mesma forma. Quando os *yorùbá* faziam a colheita, o primeiro prato era para a divindade da família ou da cidade ou comunidade. Da mesma forma quando pretendiam fazer, por exemplo, uma comida a base de galinhas. Antes de comer o animal, devia-se sacrificá-lo aos *Òrìṣà*, para, daí sim, poder consumir sua carne.

Para os *yorùbá* todo ser vivo foi criado por *Òṣṣàálá*, portanto sua vida devia ser respeitada. Para poder se alimentar, o *yorùbá* deve primeiro devolver aos *Òrìṣà*, o *àṣe*, a energia vital divina, assim ao consumir a carne do animal, seja uma galinha ou um carneiro, ele está em comunhão com a própria divindade.

Da mesma forma ocorre com os vegetais. A terra, da qual se planta e se colhe; da qual se extrai o alimento; é sagrada, pois foi *Odùdúwà* quem criou. Os homens podem usá-la, mas nunca possuí-la.

⁹ DUSSEL, Enrique. *Oito ensaios sobre cultura Latino-Americana e libertação*. São Paulo: Paulinas, 1997. p. 154.

As grandes festas públicas são patrocinadas pelos reis, como devolução dos tributos pagos pelo povo. Nas festividades, são homenageados o ou os *Òrìṣà* patronos da cidade. Nesta ocasião, vêm autoridades de cidades vizinhas para congratular o rei e seu povo.

Os sacerdotes fazem das sacralizações um grande banquete público, acompanhado de muitos pratos "verdes" (legumes, verduras e frutas), onde o povo se farta em agradecimento às bênçãos das divindades e de seu descendente vivo, o rei.

Mircea Eliade, talvez o maior historiador das religiões do século XX, analisando cuidadosamente o fenômeno do sacrifício, definiu que esta prática é muito importante na estruturação das sociedades que a adotam. Para essas comunidades os rituais de sacrifício são de fortalecimento dos vínculos sociais e espirituais. O sacrifício é apresentado como condição de toda a criação, como o pré-requisito para se alcançar qualquer obra.

É com o advento da agricultura que surgem as práticas de sacrifício. As comunidades, por meio do plantio e da colheita, se tornam conscientes do ciclo em que toda a existência está inscrita, também compreendem que a vida só pode vir de algo que morre. Toda a criação implica numa transferência de vida. É através do sacrifício que a energia vital é perpetuada. Isso partiu de uma simples observação: se nos alimentamos, vivemos; se os animais se alimentam, vivem; se as plantas se alimentam, vivem. As plantas precisam

morrer para que herbívoros e onívoros vivam. Animais precisam morrer para que humanos vivam. É o ciclo da vida.

Os animais nas comunidades tradicionais são bem cuidados e alimentados até o momento da sacralização. Após são preparados pratos típicos que alimentam toda a comunidade e além. Não há desperdício. As partes que não podem ser utilizadas são enterradas no solo servindo, então, de alimento para as plantas.

Todo alimento preparado e oferecido aos *Òrìṣà* é chamado de *ẹbọ*, e *ipèje* é o termo que usamos para definir os ritos de sacralização de alimentos que são servidos no banquete comunal entre as divindades e os seres humanos.

Os ritos de sacralização de animais são práticas tradicionais e como tal são protegidas pelo Decreto Federal 6040/07 que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais.

É uma prática cultural e religiosa por isso está protegido pela Constituição Federal (art. 5º), pela Declaração Universal dos Direitos Humanos (art. 18) da qual o Brasil é signatário e do Estatuto da Igualdade Racial (art. 23, 24 e 26).

A perseguição às tradições de matriz africana seja por parte de quadros do fundamentalismo religioso, seja por conta dos defensores dos animais, se dá por total ignorância dos fatos. As tradições de matriz africana não cultuam demônios, diabos ou o que o valha, tampouco maltrata animais. Os ritos são a expressão espiritual de um povo milenar e que há séculos é vitimado pelo racismo.



" Não existem Estados Teocráticos que governam os homens com suas leis. O que existe são Homens Teocráticos que governam os Estados com seus livros religiosos."

[Luiz L. Marins]

O CONCEITO DE PESSOA NO CONTEXTO (BANTU) MOÇAMBICANO

Elias Ricardo Sande

Psicólogo em Maputo, Sul, Mozambique



Profile completa:

<https://www.blogger.com/profile/02167530647733523145>

[Observação de Luiz L. Marins: As partes I e II são questões técnicas referentes à área de psicologia. O tema Noção de Pessoa propriamente dito é tratado na parte III. Sugiro começar por esta.]

I. INTRODUÇÃO

O presente trabalho surge no âmbito da cadeira de Perspectivas Africanas dos Fenômenos Psicológicos.

Pretende-se com o mesmo apresentar o conceito de pessoa tanto na perspectiva ocidental, assim como numa perspectiva africana, particularmente do povo bantu do qual Moçambique faz parte, analisando as diferenças e semelhanças entre elas. Daí que o tema de estudo do mesmo é: "*O conceito de Pessoa no Contexto Moçambicano*".

Para a concretização do trabalho recorreu-se à revisão bibliográfica de obras relativas ao tema em questão. O trabalho apresenta a seguinte estrutura:

1. Introdução, onde se faz uma apresentação geral da essência do trabalho;
2. Desenvolvimento do tema, no qual é apresentado o conceito de pessoa na visão de Carl Rogers e numa perspectiva Africana;
3. Conclusão, em que se faz uma confrontação entre as duas abordagens apresentadas no desenvolvimento do tema, apresentando os aspectos comuns e as respectivas diferenças. Por último são apresentadas as referências bibliográficas.

II. VISÃO DE PESSOA PARA CARL ROGERS

Segundo Hansenne, M. (2004) a atualização constitui uma noção central para Rogers na concepção da pessoa. Ela é definida como uma tendência inata que os organismos têm para desenvolver todas as suas capacidades, de forma a manterem e melhorarem os seus estados. Logo, para Rogers a autoatualização significa que a pessoa tenta, ao longo de toda a vida, explorar as suas potencialidades, a fim de se fazer cumprir plenamente e de almejar uma vida melhor.

Rogers, citado por Hansenne (2004) concede um lugar importante à noção de *Si*. Esta determina de que modo as experiências são vividas e como é que o mundo é apreendido, o que nos leva às nossas próprias concepções do mundo.

O conceito de *Si* é móvel, na medida em que existe um *Si* actual e um *Si* ideal, ao qual o sujeito aspira. Se a diferença entre ambos não for demasiado grande, pode-se considerar que a pessoa conseguiu alcançar um bom equilíbrio e que se aceita relativamente bem.

1. Desenvolvimento da Pessoa Segundo Rogers

1.1. Fatores primordiais

Segundo Rogers, citado por Hansene (2004), a pessoa desenvolve-se satisfatoriamente se o ambiente compreender três factores primordiais.

O primeiro é a *visão positiva*. De facto, cada um procura, naquilo que faz, um reconhecimento. A pessoa procura ser apreciada pelo que é e pelo que faz, sobretudo nos seus primeiros anos de vida.

O segundo fator corresponde à *empatia*. A Pessoa deve ser compreendida por aquilo que pensa, sendo importante tomar em consideração a sua apreciação. É preciso que ela se coloque no lugar dos outros.

O terceiro fator corresponde a congruência, importante para as boas relações interpessoais.

1.2. O processo de se tornar pessoa

Segundo Rogers (1990), o tornar-se Pessoa passa pela experiência imediata do eu, na qual permite-se examinar os diversos aspectos da sua experiência, exatamente da mesma maneira que os sente, tal como os apreende através do seu sistema sensorial e visceral, sem os distorcer para os adaptar ao conceito que faz de si próprio.

Para Rogers (1990), é por meio da terapia centrada no cliente, num ambiente de confiança fornecido pelo terapeuta, que estes aspectos podem ser experimentados em plenitude e sem deformação pelo conceito de

"eu". Deste modo, a terapia centrada no cliente vai fazer com que o cliente se torne cada vez mais consciente dos aspectos do seu "eu" sem pensar na sua relação com o conceito de "eu".

Chama-se atenção durante o processo para uma aprendizagem de aceitação plena e livre. Neste processo também se verifica a necessidade da pessoa descobrir que não é destrutiva e admitir plenamente na sua experiência que existe alguém (o terapeuta) que mantém sentimentos positivos em relação a ela.

Segundo Rogers (1990), um dos principais resultados do processo de psicoterapia seria levar a pessoa a aceitação de si, diminuir atitudes negativas relativas ao "eu" e aumentar atitudes positivas, ficando satisfeita por ser quem é. A pessoa aprende a gostar de si, a apreciar-se, desculpar-se e ficar contente consigo mesma, uma alegria espontânea e livre.

Assim, a pessoa passa a ser capaz de se ver a si próprio de forma saudável e satisfatória, como uma pessoa total e que funciona bem, não rejeitando sentimentos mas vivendo-os.

O autor considera ainda que o centro mais íntimo da natureza humana, as camadas mais profundas da sua personalidade, a base da sua "natureza animal", tudo isso é naturalmente positivo, fundamentalmente socializado, dirigido para diante, racional e realista. Os sentimentos ferozes e associais não são nem os mais profundos nem os mais fortes, o núcleo da personalidade do homem é o próprio organismo que é essencialmente autopreservador e social.

De uma forma geral, segundo Rogers (1990), a psicoterapia é um processo pelo qual o homem se torna seu próprio organismo, sem deformação e sem se iludir sobre si mesmo. Antes da terapia o indivíduo se focaliza em:

- O que é que os outros esperam que eu faça nesta situação?
- O que é que os meus pais e a minha cultura esperam que eu faça?
- O que é que eu penso que é necessário fazer.

Isto significa que a pessoa antes da psicoterapia age constantemente segundo as formas que seriam impostas ao seu comportamento. Porém, isto não significa necessariamente que ele atue sempre de acordo com a opinião dos outros porque, pelo contrário, a pessoa pode procurar agir em contradição ao que esperam dela.

Por outro lado, aquando do processo terapêutico o indivíduo procura colocar questões relativas a:

- Como é que eu tenho a experiência disto?
- O que isto significa para mim?

- Se eu me comporto de determinada maneira, como é que eu simbolizo a significação que isso terá para mim?

Deste modo, por meio da terapia a pessoa passa para uma maneira de agir baseada num realismo que vai oscilar entre as satisfações e as insatisfações que a sua acção lhe trouxer. A pessoa vai acumulando a tomada de consciência e com isso vai acrescentando à experiência ordinária a consciência integral e não distorcida da sua experiência. A pessoa torna-se pela primeira vez o potencial total do organismo humano, isto é, torna-se no que é.

A pessoa seria nesse caso: um organismo humano completo e em pleno funcionamento, um indivíduo que com a terapia torna-se capaz de se controlar a si próprio e está incorrigivelmente socializado nos seus desejos.

Rogers (1990) acredita, contrariamente a outros autores, que o indivíduo quando livre não se torna autodestrutivo, mas sim, se liberta no homem o homem. Para o autor, a pessoa com uma tomada de consciência livre, e não deformante, torna-se um organismo que é perfeita e construtivamente realista. Funcionando dessa forma livre e integral, não teremos um animal a temer, nem uma besta a controlar, mas um organismo capaz de alcançar um comportamento equilibrado, realista, valorizando-se a si mesmo e valorizando o outro.

A pessoa descrita por Rogers também será consciente das exigências da cultura, das próprias exigências fisiológicas de alimentação ou de satisfação sexual, igualmente consciente da sua necessidade de relações de amizade como do seu desejo de engrandecimento pessoal, consciente da sua ternura delicada e sensível em relação aos outros, como dos seus sentimentos de hostilidade.

Segundo Rogers (1990), quando temos uma pessoa que é menos que uma pessoa integral, quando ela se recusa a tomar consciência dos diversos aspectos da sua experiência, tem-se nesse caso todas as razões para receá-la e recear o seu comportamento, como o demonstra a atual situação do mundo.

Por outro lado, quando ela é plenamente pessoa, é um organismo integral no qual a consciência da sua experiência funciona plenamente podendo por isso ter-se confiança nela, pois, o seu comportamento será construtivo.

Neste processo de passar a ser o que realmente é, esse organismo integral deve apresentar determinados comportamentos (Rogers, 1990):

1. Espera-se que todo o homem coloque as seguintes questões:

“qual o meu objectivo na vida?”

"o que procuro?"

"qual é a minha finalidade?"

A forma como os homens respondem a essas questões não é unânime, ou seja, os indivíduos vão orientar a sua vida de diversas formas, baseando-se nos seguintes valores:

- Preferência por uma participação na vida responsável, moral, ordenada por si, apreciando e conservando aquilo que o homem conseguiu.
- Gosto pela ação vigorosa na superação dos obstáculos. Abertura confiante à mudança, para resolver os problemas pessoais e sociais e para vencer obstáculos no mundo natural.
- O valor dado a uma vida interior autónoma com uma consciência de si rica e elevada.
- Rejeição ao controlo de pessoas e coisas em favor de uma visão mais profunda e simpática percepção de si e dos outros.
- Valorizar a receptividade às pessoas e à natureza.

– Ênfase no prazer dos sentidos, procurando o próprio prazer. Enfatizam-se os prazeres simples da vida, um abandono ao momento, uma abertura descontrainda à vida.

Em cada cultura encontra-se um determinado objectivo de vida baseado numa dimensão específica.

2. O indivíduo tem medo de olhar por detrás das fachadas porque ele se vê de forma negativa.

3. O Indivíduo pode desviar-se daquilo que devia ser, das expectativas colocadas pelas pessoas próximas;

4. O indivíduo percebe-se como fugindo daquilo que a cultura espera que ele seja, ao contrário de uma socialização e adaptação aos valores. O que significa que o indivíduo ao ser o que realmente é, procura ir para além do conformismo, discutindo os valores que o contexto lhe apresenta.

5. O indivíduo procura ir para além de agradar os outros, isto é, ele vai passar a definir os seus objetivos, intenções através da descoberta, na liberdade e na segurança de relações compreensivas de algumas direcções que não querem seguir. Em vez de seguir o que devia ser, dito pelos pais, pela sociedade, ele prefere não se esconder, nem a si nem aos seus sentimentos de si mesmo ou de qualquer outra pessoa que seja para eles importantes.

6. O indivíduo atinge uma capacidade de auto direcção, onde vai optando por objetivos que pretende

alcançar. As suas decisões estarão viradas para atividades e comportamentos que significam alguma coisa para si e os que não significam nada. Para isso, no processo de terapia deve ser atribuída ao cliente essa liberdade para que seja ele mesmo uma liberdade cheia de responsabilidade.

7. O indivíduo apresenta ainda a tendência a tornar-se um processo, ou seja, uma fluidez e uma mudança, não se assustando com o facto de não ter os mesmos sentimentos em relação às pessoas e às coisas. A pessoa passa a ser adepta dessa fluidez.

8. O indivíduo também tende a viver uma relação aberta, amigável e estreita com a sua própria experiência. No início o cliente rejeita um aspecto novo do seu eu mas pouco a pouco começa a aceitá-lo e a assumi-lo como parte de si mesmo, para viver ligado a ele e nele quando se manifesta.

9. A partir do momento em que o indivíduo se abre à sua experiência, dá-se também uma abertura e uma aceitação das outras pessoas.

10. O indivíduo vai confiando cada vez mais no processo que é ele mesmo, valorizando-o.

11. O indivíduo passa para uma direção-geral, ou seja, ele se dispõe a ser, com conhecimento de causa e numa atitude de aceitação, o processo que ele é em profundidade. Deixa de ser uma fachada, não procura ser mais do que aquilo que é, não procura ser menos do que aquilo que é (culpa e depreciação), está mais

atento ao que se passa a nível do fisiológico e emotivo.

De um modo geral, para o autor, ser o que se é não é fixo e imutável, mas sim é um processo positivo, construtivo, realista e digno de confiança, em que a mudança se encontra facilitada.

III. O CONCEITO DE PESSOA PARA OS POVOS BANTU

Baseando-se em cinco monografias sobre a vida e filosofia de diversos povos Bantu, Jahn (1958) fazemos uma síntese que permite depreender a concepção que os Bantu têm da pessoa.

- Placide Tempels, o qual estudou as representações mentais do povo Baluba do Congo-Belga (actual República Democrática do Congo);
- Marcel Griaule que descreveu o sistema do mundo, a metafísica e a religião do povo Dogon (Malí e Burkina Fasso);
- Germaine Dieterlen que descreveu o sistema religioso do povo Bambara (Mali);
- Maya Deren que descreveu os ritos do Vaudou (Haiti),

- Alexis Kagame que analisou cientificamente o sistema conceptual dos Ruandeses, comparando-o com o sistema conceptual ocidental.

Tempels, citado por Jahn (1958), sustenta que para o africano a pessoa (muntu) é força vital. A pessoa enquanto força vital compreende um corpo visível (Homem na existência concreta) e uma alma (que os africanos consideram uma espécie de pequeno Homem que está por detrás do Homem visível).

De acordo com esta concepção de pessoa, quando a pessoa morre, o pequeno homem que está por detrás do homem visível continua a existir.

A morte é um afastamento da pessoa dos vivos. Portanto, para os africanos, ser pessoa não é o mesmo que ser Homem.

No desenvolvimento da sua tese, Tempels citado por Jahn (1958) fala de reforço e enfraquecimento vital. Segundo ele, para os Negros, os mortos continuam a viver num estado de vida diferente, como forças "modificadas" que, porém, conservam e até aumentam a potência qualitativamente mais elevada do seu ser. Com efeito, nesta mudança de estatuto, os mortos ganham um conhecimento mais profundo das forças naturais e vitais, inacessível aos vivos.

Segundo Jahn (1958) as informações apresentadas por Tempels são diretamente recolhidas da boca do

povo, pelo que carecem de precisão, o que deu azo ao levantamento de diversas questões: se a fronteira entre a vida e a morte é assim tão apagada, em que consiste exatamente a morte?

Alexis Kagame, citado por Jahn (1958) apresenta uma resposta satisfatória para a questão acima apresentada. Na língua Kinyaruanda existem três palavras para designar a "vida": *Bugingo*, *Buzima*, *Magara*.

- *Bugingo*, é um termo que exprime a duração da vida, a sua extensão no tempo.¹⁰
- *Buzima*, é uma forma abstrata que significa a reunião de uma "sombra" e um corpo e constitui um princípio atuante que descreve como é que a vida se realiza na ordem biológica em geral; quando a sombra se une com um corpo, então nasce a vida, e ela se prolonga enquanto a sombra e o corpo não se separam. Quando acontece a separação, então ocorre a morte. Segundo Kagame, citado por Jahn (1958), o princípio *Buzima* é comum a todos os seres animados.¹¹
- *Magara*, significa a vida na ordem humana e designa o princípio ativo que está na origem de todo o nascimento humano. Este princípio representa a vida espiritual.¹²

¹⁰ Nota de Luiz L. Marins – É o mesmo princípio do *apo-ḥye* dos iorubas, o tempo de vida terrestre.

¹¹ Nota de Luiz L. Marins – Equivalente ao *gnikeji* iorubá, o duplo, que coexiste com a pessoa.

¹² Nota de Luiz L. Marins – Trata-se do conceito iorubá de *gmi*, o espírito eterno.

Segundo Kagame citado por Jahn (1958), *Buzima* e *Magara* estão reunidos no homem vivo, isto é, na existência concreta, os dois princípios nunca se encontram separados. A essência do homem vivo é exatamente a participação aos dois princípios e é isto que faz dele um ser humano vivo, um *Muzima* (em Kinyaruanda).

A pessoa tem em comum com os animais o princípio *Buzima* (vida biológica) e se distingue deles pela presença de *Magara* (vida espiritual).

Quando acontece a morte, a vida biológica (*Buzima*) chega imediatamente ao seu fim, mas a vida espiritual (*Magara*), embora profundamente afetada, não desaparece.

A força vital, a energia que forma a sua personalidade, o que Tempels chama *untu* propriamente dito, persiste além da morte. De *Muzima* (ser humano vivo) se transforma em *Muzimu* (ser humano sem vida) (Jahn, 1958).

Portanto, o ser humano vivo (*Muzima*) e pessoa (*untu*) não são termos com o mesmo significado, pois *untu* compreende tanto os vivos (*Bazima*, plural de *Muzima*), os defuntos (*Bazimu*, plural de *Muzimu*) bem como os deuses. Tempels citado por Jahn (1958) acrescenta que para os africanos Deus é o grande *untu*. Ademais, Kagame citado por Jahn (1958) sublinha que na sua língua existe uma diferença entre viver e existir. Para ele os defuntos não vivem mais, mas eles existem.

1. Finalidade do muntu

Para Kagame, citado por Jahn (1958), não é senão por um abuso de linguagem que se pode dizer que os africanos acreditam que os mortos "vivem". Eles não vivem, mas sim, eles existem no estado de forças espirituais.

Tempels e Kagame, citados por Jahn(1958) convergem em afirmar que o defunto, o antepassado, permanece em ligação com a sua descendência para fazê-la beneficiar da eficácia da sua força vital. Somente quando alguém não tem descendência é que se pode dizer que ele está "verdadeiramente morto".

Para Kagame, citado por Jahn (1958), o desejo inato dos seus compatriotas de existir sem fim se incarna na realidade atual, o que de alguma forma difere das crenças ocidentais. Sendo a morte uma realidade inevitável, o ruandês quer pelo menos continuar a sua existência de vivo na sua descendência.

Daí que a Filosofia africana parte do Homem e lhe reconhece uma finalidade imediatamente perceptível: o Homem vivo deve perpetuar-se por geração. Por outras palavras, o fim último da existência do ser humano vivo é de se perpetuar pela procriação. Segundo Jahn (1958:120),

"... a pior desgraça que pode acontecer a um ser humano vivo é morrer sem descendência e a pior maldição que se pode proferir contra um inimigo detestado é desejar que ele morra sem

descendência. Pois, é isto, aos olhos do africano, o fracasso absoluto, a catástrofe sem socorro, que condena não só aquele que assim morre sem filhos vivos, mas também todos os antepassados da sua raça que lhe precederam neste mundo, a se ver durante toda a eternidades frustradas daquilo que foi mesmo a razão da sua existência: perpetuar-se reproduzindo-se, subsistir ao longo dos tempos através da cadeia de vivos que se geram uns aos outros.”

Jahn (1958) constata que os mitos africanos seguem uma lógica rigorosa e do seu conjunto resulta um sistema do mundo, claro e coerente, o qual revela princípios filosóficos que concordam com os que se depreendem das análises de Tempels, Griaule, Deren, Dieterlen e Kagame.

De acordo com a filosofia africana, os defuntos são forças espirituais que podem agir eficazmente sobre os seus descendentes e que não têm outra finalidade senão a de consolidar as forças destes.

Com efeito, quando um africano se torna pai de uma criança, ele agradece primeiro aos seus antepassados, pois, foi graças à intervenção deles que ele teve esse filho. Acredita-se que o nascimento corporal é o produto da união entre um corpo e uma sombra enquanto que o princípio de vida espiritual provém dos antepassados. A força que se mantém em existência nos antepassados torna-se efetiva num Homem vivo. É por isso que geralmente se dá à criança o nome do antepassado cujo *Magara* (princípio de vida espiritual) é suposto manifestar-se nela.

Pelo princípio *Magara* ¹³ surge um sistema de reforço e enfraquecimento da vida. Segundo este sistema, uma força pode reforçar ou enfraquecer interiormente uma outra força, e o crescimento individual só é possível no e pelo crescimento da energia específica da linhagem ou da espécie humana na sua totalidade (Jahn, 1958).

Há uma interdependência no processo de reforço e enfraquecimento da força vital entre os homens vivos e os defuntos. O que cresce é o "*Magara*", a força de vida que se desenvolve nos homens vivos em bem-estar e em felicidade e se engrandece sob a influência dos anciãos defuntos. É esta força que distingue o Homem de todas as outras criaturas vivas; a inteligência, a sabedoria depositária de felicidade; mas ela pertence ao domínio dos defuntos e somente a intervenção dos defuntos é capaz de pô-la ao alcance dos vivos. Neste sentido, é possível dizer que o sábio está mais próximo dos mortos e participa já da sua condição (Jahn, 1958).

Por outro lado, os vivos têm também a possibilidade de fortificar os antepassados, de aumentar pela veneração, pela oração e pelo sacrifício, o poder do *Magara* dos defuntos. Com efeito, o poder do defunto é diferente de um caso para o outro de acordo com a importância da sua descendência viva e do fervor do culto que lhe é devotado.

¹³Nota de Luiz L. Marins – Este é princípio de *Ipôri* e *Egôé*, dos Iorubás.

Os princípios aqui expostos, embora resultem de estudos circunscritos a algumas sociedades africanas, encontram eco na literatura tradicional de vários outros povos africanos. Senghor e Birago Diop (ambos do Senegal) Samuel Mqhavi e Lettie Tayedzerhwa (ambos da África do Sul) e Amos Tutuola (da Nigéria) fizeram obras que estão em sintonia com os princípios aqui mencionados.

No caso de Moçambique, o investigador Martinez (1998), no seu livro "El Pueblo Macúa y su cultura" sublinha a orientação colectivista da pessoa macua e afirma que a metafísica do povo Macua é comum a de outros povos Bantu.

IV. CONCLUSÃO

Ao longo do presente trabalho procuramos apresentar a concepção de pessoa a partir de duas perspectivas, nomeadamente: *Ocidental*, representada por Carl Rogers e a *Bantu-africana*, defendida por Tempels e Kagame.

As duas perspectivas têm em comum o facto de apresentarem a pessoa como uma realidade dinâmica, passível de aperfeiçoamento ou desenvolvimento ao longo da vida. Todavia, uma análise das duas perspectivas permite descortinar diferenças significativas.

Para Rogers, uma pessoa já contém em si uma energia que é fonte do seu desenvolvimento através de um processo de auto-actualização. Para ele, a noção de pessoa está circunscrita à existência concreta e os atributos que indicam o seu desenvolvimento são a liberdade e a autonomia.

Pode-se afirmar que uma pessoa é "mais pessoa" quanto maior for a sua autonomia, a sua liberdade e a consciência de si mesmo. (Rogers, 1990). Baseando-se na sua autonomia e liberdade, a pessoa é capaz de fixar uma finalidade individual para a sua vida.

Para o povo Bantu, a pessoa é sobretudo uma força vital que cresce ou diminui graças à interacção com outras forças vitais, nomeadamente os da sua linhagem. Os antepassados aumentam a força vital (Magara) dos vivos, fazendo-os beneficiar da eficácia da sua força vital enquanto que os vivos aumentam a força vital (Magara) dos antepassados através da veneração e do culto a eles.

Para os africanos Bantu, a pessoa é uma realidade que transcende a existência concreta, na medida em que continua ativa para além da vida biológica. Embora constituída por princípio de vida biológica e por um princípio de vida espiritual, é sobretudo o princípio de vida espiritual que faz a pessoa propriamente dita (Tempels e Kagame, citados por Jahn, 1958).

Para o africano, não é a sua autonomia nem a sua liberdade que indicam o desenvolvimento da pessoa, mas sim, a sua relação com os antepassados e a maneira como a pessoa cumpre a sua finalidade existencial.

Todos os africanos Bantu têm uma finalidade última comum: *perpetuar-se pela procriação*. O *muntu* é sobretudo um procriador (Tempels e Kagame, citados por Jahn, 1958). Esta concepção da pessoa permite entender o respeito que gozam as pessoas com numerosa descendência e o relativo desprezo a que estão devotados os estereis e todos aqueles que adoptam estilos de vida que não favorecem a procriação.

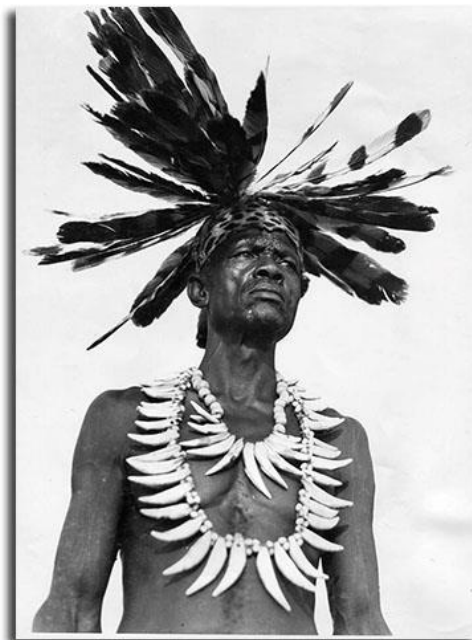
O povo moçambicano enquadra-se no universo metafísico Bantu porquanto a maior parte do seu povo pertence ao grupo Bantu. É a participação nos princípios metafísicos Bantu que explica a prevalência de alguns fenómenos na sociedade tradicional e moderna moçambicana, tais como: feitiçaria, culto aos antepassados, possessão pelos espíritos e diversos rituais.

O psicólogo precisa de compreender a metafísica Bantu para poder intervir com eficácia em Moçambique.

Adaptação: Luiz L. Marins

Fonte: SANDE, Elias RicardoInternet. Acessado em 22/01/2015. Disponível em:

<http://eliassantaylor85.blogspot.com.br/2011/03/o-conceito-de-pessoa-no-contexto.html>



SOUL OF AFRICA MUSEUM PHOTOGRAPHIC COLLECTION

Photo by Lode van Gent / Copyright SOA Museum

Congo belga, Booli chefe de 1956, com colares de dentes de leão e leopardo.

www.Soul-of-Africa.com

ORÍ

Luiz Carlos Teixeira de Oliveira

Ori'nu Ogunṣina

O autor é Economista e Babalorixá. É fundador e atual Vice-presidente do IOC – Instituto QRUNMILA de Cultura. É também Vice-presidente da FITACO
Federação Internacional da Tradição Africana e Culto aos Orixás.

1999/2001 – Todos os direitos reservados para
IOC – INSTITUTO QRUNMILA DE CULTURA

Transcrição e adaptação: Luiz L. Marins

Com notas de rodapé do transcritor.

Ori mi o!

Se rere fun mi!

Meu ori!

Alegre-se comigo!

Para termos ideia quanto a importância e precedência do ori em relação aos demais orisa, um Itan do odu otura meji, ao contar a história de um ori que se perdeu no caminho que o conduzia do orun para o aiye, relata:

"... Ogun chamou Ori e perguntou-lhe, "Você não sabe que você é o mais velho entre os Orisa? Que você é o líder dos Orisa?"...

Sem receio podemos dizer, "*Ori mi a ba bo ki a to bo Orisa*", ou seja, "Meu Ori, que tem que ser cultuado antes que o Orisa" e temos um oriki dedicado à Ori que nos fala que "Ko si Orisa ti da nigbe leyin Ori eni", significando, "... Não existe um Orisa que apoie mais o homem do que o seu próprio Ori..."

Quando encontramos uma pessoa que, apesar de enfrentar na vida uma série de dificuldades relacionadas a ações negativas ou maldade de outras pessoas, continua encontrando recursos internos, força interior

extraordinária, que lhe permitam a sobrevivência e, inclusive, muitas vezes, mantém resultados adequados de realização na vida, podemos dizer:

"eniyan ko fe ki eru fi aṣo, ori eni ni so ni",

"as pessoas não querem que você sobreviva, mas o seu Ori trabalha para você",

Traz essa expressão um indicador muito importante de que um Ori resistente e forte é capaz de cuidar do homem e garantir-lhe a sobrevivência social e as relações com a vida, apesar das dificuldades que ele enfrenta.

Esta é a razão pela qual o Bori, forma de louvação e fortalecimento do Ori utilizada em nossa religião, é utilizado muitas vezes, precedendo ou, até, substituindo um EBO. Isso se faz para que a pessoa encontre recursos internos adequados, esta força interior de que falamos, seja à adequação ou ajustamento de suas condições, frente às situações enfrentadas, seja quanto ao fortalecimento de suas reservas de energia e consequente integração com suas fontes de vitalidade.

É importante dizer que "é Ori que nos individualiza" e, por consequência, nos diferencia dos demais habitantes do mundo. Essa diferenciação é de natureza interna e nada no plano das aparências físicas nos permite qualquer referencial de identificação dessas diferenças. Sinalizando essa condição, talvez uma das maiores lições que possamos receber com respeito a Ori neste [extrato do] Itan Odu Qsa Meji, que

reproduzimos a seguir e que é a resposta que foi dada por ifa para Mgbowu, esposa de Ogun, quando ela foi lhe consultar:

*"Ori buruku ki i wu tuulu.
A ki i da ese asiweree mo loju-ona.
A ki i m' Ori oloye lawujo.
A dia fun Mgbowu
Ti i se obinrin Ogun.
Ori ti o joba lola,
Enikan o mo
Ki toko-taya o mo pe'raa won ni were mo.
Ori ti o joba lola,
Enikan o mo."*

Tradução

"Uma pessoa de mau Ori não nasce com a cabeça diferente das outras.
Ninguém consegue distinguir os passos do louco na rua.
Uma pessoa que é líder não é diferente
E também é difícil de ser reconhecida.

É o que foi dito à Mòbowu, esposa de Ogun, que foi consultar Ifa.
Tanto esposo como esposa não deviam se maltratar tanto,
Nem fisicamente, nem espiritualmente.
O motivo é que o Ori vai ser coroado
E ninguém sabe como será o futuro da pessoa."

Para os yoruba o ser humano é constituído dos seguintes elementos: ara, ojiji, okan, emi e ori. Ara é corpo físico, a casa ou templo dos demais componentes. Ojiji é o "fantasma" humano, é a representação visível da essência espiritual. Okan é o coração físico, sede da inteligência, do pensamento e da ação [e dos sentimentos individuais]. Emi, está associado a respiração, é o sopro divino, e quando um homem morre, diz-se que seu Emi partiu.¹⁴

Ori é o Orisa pessoal, em toda a sua força e grandeza. Ori é o primeiro Orisa a ser louvado, representação particular da existência individualizada (a essência real do ser). É aquele que guia, acompanha e ajuda a pessoa desde antes do nascimento, durante toda vida e após a morte, referenciando sua caminhada e a assistindo no cumprimento de seu destino. Ori em yoruba tem muitos significados – o sentido literal é cabeça física, símbolo da cabeça interior (ori inu). Espiritualmente, a cabeça como o ponto mais alto (ou superior) do corpo humano representa o ori.

¹⁴ Nota de Luiz L. Marins. Esta é uma visão simplificada. Metafisicamente, o ser humano é mais complexo. A palavra *emi* significa espírito, no sentido geral. A palavra exata para "sopro, respiração", é *émi*.

Enquanto Orisa pessoal de cada ser humano, com certeza ele está mais interessado na realização e na felicidade de cada homem do que qualquer outro Orisa. Da mesma forma, mais do que qualquer um, ele conhece as necessidades de cada homem em sua caminhada pela vida e, nos acertos e desacertos de cada um, tem os recursos adequados e todos os indicadores que permitem a reorganização dos sistemas pessoais referentes a cada ser humano. Reforçando esta questão temos um oriki que nos diz

*"Ori lo nda gni
Esi ondaye Orisa lo npa gni da
O npa Orisa da
Orisa lo pa nida
Bi isu won sun
Aye ma pa temi da
Ki Ori mi ma se Ori
Ki Ori mi ma gba abodi"*

Tradução

"Ori é o criador de todas as coisas
Ori é que faz tudo acontecer, antes da vida começar"

É Orisa que pode mudar o homem
Ninguém consegue mudar Orisa
Orisa que muda a vida do homem como inhame assado
Aye*, não mude o meu destino
Para que o meu Ori não deixe que as pessoas me desrespeitem
Que o meu Ori não me deixe ser desrespeitado por ninguém
Meu Ori, não aceite o mal."
(* aye - conjunto das forças do bem e do mal)

Como foi dito, não existe um Orisa que apoie mais o homem do que o seu próprio Ori.

Um trecho do adura (reza) feito durante o assentamento de um Igba-ori diz:

"Korikori,
Que com o àse do próprio Ori,
O Ori vai sobreviver
Korokoro
Da mesma forma que o Ori de Afuwape sobreviveu, O seu sobreviverá.
Ele será favorável a você.
Tudo de que você precisa,

Tudo o que você quer para a sua vida,
É ao seu Ori que você deverá pedir.
É o Ori do homem que ouve o seu sofrimento..."

O que é então Ori, de que a natureza é constituído e qual o seu papel na vida do homem? Em primeiro lugar, acredita-se que o corpo humano é constituído de duas partes: a cabeça e o suporte: Ori e Apere. Acredita-se que este corpo adquire existência na medida em que recebe de Olodunmare o sopro vivificador - o *gmi*. Este sopro foi o agente do processo da criação em seu primeiro momento e tem sido o responsável pela geração e continuidade de toda a vida no universo.¹⁵

Este modelo descrito e de entendimento abrangente para todas as formas de vida é repetido no ser humano. A cabeça e o seu suporte, Ori-Apere são formados a partir dos elementos matrizes, enquanto o Ori-inu, interior, representa, na sua constituição, uma combinação de elementos, porções de matéria-massa que é particularizada durante o processo de modelagem de cada Ori. Ele é único e, por conta disso, particulariza e dá individualização à existência. Essa combinação "química" definirá parte das relações do homem com o mundo sobrenatural e a religião, na medida em que determina o seu *elede*, Orisa - símbolo do elemento cósmico de formação, a que chamamos, adiante, de Ipori, daquele Ori-inu em particular.

¹⁵ Idem nota 14.

No Brasil vimos, com certa frequência, o eleda ser chamado de Orisa-Ori, simplificação da relação aqui exposta. Ele^{da}, segundo Juana Elbein dos Santos, em Os Nagô e a Morte:

"... se refere à entidade sobrenatural, à matéria-massa, que desprende uma porção de si mesma para criar um Ori, consequentemente Criador de cabeças individuais ... A espécie de material com o qual são modelados os Ori individuais indicará que tipo de trabalho é mais conveniente, proporcionando satisfação e permitindo a cada um alcançar prosperidade. Indica também as interdições - ewo - aquilo que Ihe é proibido comer, por causa do elemento com o qual o seu Ori foi modelado."

Ou seja, os ewo representam a proibição de que o indivíduo "coma" alimentos que contenham a mesma "matéria" da qual foi retirada uma porção para modelagem do seu Ori. A não observância da interdição traduz-se por uma disfunção energética de consequências profundamente negativas para o equilíbrio do indivíduo, seja do ponto de vista orgânico, seja do ponto de vista do mundo emocional, seja quanto as suas condições de realização do "programa" particular de existência.

Falamos até aqui sobre a natureza e a constituição do Ori. Agora, qual o seu papel na vida do homem? O conceito de Ori está intimamente ligado ao conceito de destino pessoal e à instrumentalização do homem para a realização deste destino. Um [extrato] do Itan do odu Ogunda Meji, nos dá a exata dimensão da

matéria quando nos relata sobre a correspondência entre o Ori e o homem e a relação de causa e efeito existente nesta correspondência:

"Ori, eu te saúdo!
Aquele que é sábio,
Foi feito sábio pelo próprio Ori.
Aquele que é tolo,
Foi feito mais tolo que um pedaço de inhame,
Pelo próprio Ori"

No odu Ogbeyonu (Ogbe Ogunda) encontramos ainda [o seguinte verso]:

"Quando acordo pela manhã
coloco minha mão no Ori.
Ori é fonte de sorte.
Ori é Ori!"

É um oriki dedicado à Ori, mostrando o papel que Ori tem na vida de cada pessoa quanto as suas relações interpessoais, suas relações com as outras pessoas, e as suas condições de realização e progresso em todos os empreendimentos da vida, nos diz:

"Ori mi
Mo ke pe o o
Ori mi
A pe je
Ori mi
Wa je mi o
Ki ndi olowo o
Ki ndi oloja
Ki ndi eni a pe sin
Laye
O, Ori mi
Lori a jiki
Ori mi lori a ji yo mo Laye"

Tradução

"Meu Ori
Eu grito chamando por você
Meu Ori,

Me responda

Meu Ori,

Venha me atender

Para que eu seja uma pessoa rica e próspera Para que eu seja uma pessoa a quem todos respeitem Oh, meu Ori!

A ser louvado pela manhã,

Que todos encontrem alegria comigo"

Toda existência no universo da Criação se processa em dois planos: O mundo visível, o *Aiye*, universo concreto que habitamos, e o mundo invisível, *Orun*, onde habitam os seres sobrenaturais e os "duplos" de tudo o que se encontra manifestado no *Aiye*. Não são, como é possível pensar, mundos independentes ou rigidamente separados. Na realidade podemos afirmar que o *Aiye* é, antes de mais nada, uma "projeção" da realidade essencial que tem existência e se processa no *Orun*. Como diz a Profa. Dra. Iyakemi Ribeiro, em seu livro *"Alma Africana no Brasil - os Iorubas"*:

"Para o negro-africano o visível constitui manifestação do invisível. Para além das aparências encontra-se a realidade, o sentido, o ser que através das aparências se manifesta. Sob toda manifestação viva reside uma força vital: de Deus a um grão de areia, o universo africano é sem costura. (Erny, 1968:19). Universo de correspondências, analogias e interações, no qual o homem e todos os demais seres constituem uma única rede de forças."

É necessário entender, assim, que Aiye e Orun constituem uma unidade e, enquanto expressões de dois níveis de existência, são inseparáveis e complementares. Essa unidade é simbolizada pelo Igba-odu, cabaça formada de metades unidas onde a parte inferior representa o Aiye e a parte superior representa o Orun. No interior, os “elementos indispensáveis à existência individualizada”. Poderia ser representada por uma figura e sua imagem refletida no espelho – há plena identidade entre elas, uma é apenas a imagem invertida da outra.

Podemos dizer nessa figuração que o Aiye é a imagem refletida do Orun. Essa analogia provavelmente explica a situação conhecida de que os odu, quando vieram do Orun para o Aiye, tiveram sua ordem de precedência invertida. Ou seja, muito embora no Aiye considere-se Ogbe Meji como o mais antigo dos odu, todo Babalawo saúda Ofun Meji, ou Orangun Meji como é também conhecido, em sua realeza, dizendo: Eepa Odu!, louvando assim sua antiguidade e sua precedência efetiva.

Temos assim que toda existência no Aiye reflete uma realidade anterior existente no Orun, de forma que a existência no Aiye implica em processar-se uma “modelagem” anterior no Orun, a partir da qual, porções de matérias-massas que constituem a base da existência genérica são tomadas em fragmentos particulares e vão constituir a manifestação dessa existência em forma individualizada no Aiye.

Esses elementos matrizes possuem, por consequência, dupla existência: uma parcela presente no Orun e a outra parcela dando vitalidade ou formação às diferentes partes que formam a “realidade” individualizada de

vida. A esses fragmentos particulares retirados da massa genitora chamamos Ipori e é ele, Ipori, que determinará o Orisa que cada indivíduo cultuará no Aiye, condicionando também sua instrumentalização particular na relação com a vida e o repertório possível de escolhas que possa realizar.

Aqui é importante reforçarmos que Orun não tem o mesmo significado que céu, assim como Aiye não tem a mesma representação que terra. Orun - Aiye nos trazem conceitos muito diferentes do binômio céu - terra a que possamos ter nos acostumado pelas condições sincréticas que a religião dos Orisa terminou por apresentar no Brasil. Ao par céu - terra correspondem os conceitos de Sanmo - Ila.

A RESPEITO DO DESTINO HUMANO

Podemos perceber que a compreensão sobre o papel que Ori desempenha na vida de cada homem está intimamente relacionado à crença na predestinação - na aceitação de que o sucesso ou o insucesso de um homem depende em larga escala do destino pessoal que ele traz na vinda do Orun para o Aiye. A esse destino pessoal chamamos "kadara" ou "ipin" e é entendido que o homem o recebe no mesmo momento em que escolhe livremente o Ori com que vai vir para a terra.

Ori desempenha um papel importante para os seguidores de Ifa. Nele acredita-se que escolhemos nossos próprios destinos. E nós o fazemos mediante os auspícios do Orisa Ijala Mopin [também chamado de

Ajala].¹⁶ A esfera de ação de Ijala é junto a Olodunmare e é ele que sanciona as escolhas de destino que fazemos. Essas escolhas são documentadas pelas divindades que chamamos de Aludundun. Um verso de Ifá do Odu Ogbe-Ogunda explica esta questão:

"Você disse que foi apanhar o seu Ori.
Você sabia onde Afuwape apanhou o seu Ori?
Você poderia ter ido lá para apanhar o seu.
Nós pegamos nossos Ori nos domínios de Ijala,
Assim somente nossos destinos diferem"

Ijala é responsável pela modelação da cabeça humana, e acredita-se que o Ori e o odu - signo regente de seu destino que escolhemos, determina nossa fortuna ou atribulações na vida, como foi dito.¹⁷

Ijala, embora notável em sua habilidade, não é muito responsável e, por isso, muitas vezes modela cabeças defeituosas: pode esquecer de colocar alguns acabamentos ou detalhes desnecessários, como pode, ao levá-las ao forno para queimar, deixá-las por um tempo demasiado ou insuficiente.

¹⁶ Vale lembrar que este foi o primeiro texto na Internet a falar em Ijala Mopin.

¹⁷ Nota de Luiz L. Marins - O Ori criado por Ajala é uma metáfora que refere-se a destino, também chamado de *ipin*, e nada tem a ver com o Ori (cabeça) criado por *Obàtálá* (física ou espiritual).

Tais cabeças tornam-se assim, potencialmente fracas, incapazes de empreender a longa jornada para a terra, sem prejuízos. Se, desafortunadamente, um homem escolhe uma dessas cabeças mal modeladas, destinará a fracassar na vida.

Durante sua jornada para a terra, a cabeça que permaneceu por tempo insuficiente ou demasiado no forno, poderá não resistir à ação de uma chuva forte e chegará mais danificada ainda. Todo o esforço empreendido para obter sucesso na vida terrena terá grande parte de seus efeitos desviada para reparar tais estragos.

Pelo contrário, se um homem tem a sorte de escolher uma das cabeças realmente boas, tornar-se próspero e bem-sucedido na terra, uma vez que sua cabeça chega intacta e seus esforços redundam em construção real de tudo aquilo que se proponha a realizar.

O trabalho árduo trará, ao homem afortunado em sua escolha, excelentes resultados, já que nada é necessário dispendar para reparar a própria cabeça. Assim, para usufruir o sucesso potencial que a escolha de um bom Ori acarreta, o homem deve trabalhar arduamente. Aqueles, entretanto que escolheram um mau Ori têm poucas esperanças de progresso, ainda que passem o tempo todo se esforçando. Sendo estes os pressupostos, retomamos as perguntas: Como saber se a escolha do próprio Ori foi boa ou má? Pode um homem conhecer as potencialidades da própria cabeça ou da cabeça de outrem?

O Jogo divinatório de Ifa possibilita que a pessoa tome conhecimento dos desígnios do próprio Ori, saiba a respeito do Orisa ou Irunmale que deve ser cultuado e conheça seus *ewo* (proibições) quanto ao consumo de alimentos, uso de cores e condutas morais. Muitas referências são feitas às relações entre Ori e o destino pessoal. O destino descrito como Ipin Ori - a sina do Ori - pode ser dividido em três partes: *akunleyan*, *akunlegba* e *ayanmo*.¹⁸

Akunleyan é o pedido que você fez no domínio de Ijala - o que você gostaria especificamente durante seu período de vida na terra: o número de anos que você desejaria passar na terra, os tipos de sucesso que você espera obter, os tipos de parentes que você deseja.

Akunlegba são aquelas coisas dadas a um indivíduo para ajudá-lo a realizar esses desejos. Por exemplo: uma criança que deseja morrer na infância pode nascer durante uma epidemia para garantir a morte dele ou dela. Ambos, *akunleyan* e *akunlegba* podem ser alterados ou modificados quer para bom ou para mau, dependendo das circunstâncias.

18 Nota de Luiz L. Marins – A fonte primária para o conceito de “abaixar e escolher o destino” é o livro de Bolaji Idowu, *Olochinare* ...p. 174, que por sua vez, referencia em nota de rodapé o livro de Platão, “A República”. Isto nos leva a crer que este conceito é originalmente grego, adaptado por Idowu para os Iorubás, apesar do uso das palavras iorubas *akunleyan*, *akunlegba*, *ayanmo*, usadas por Idowu para fazer parecer tratar-se de um conceito tradicional. Ver também, “*Crenças Questionáveis, mas não questionadas*”, Oyelakin Taye, Revista Olorun n. 18, Julho de 2014, <http://www.olorun.com.br>.

Ayanmọ é aquela parte do nosso destino que não pode ser mudada: nosso gênero (sexo) ou a família em que nascemos, por exemplo.¹⁹

Assim, o destino descrito como Ipin-Ori (a sina do Ori), pode sofrer alterações em decorrência da ação de pessoas más chamadas como Araye - filhos do mundo, também chamadas Aiye - (o mundo) ou ainda, Elenini - implacáveis (amargos, sádicos, inexoráveis) inimigos das pessoas. Entre estes encontram-se as Aje (bruxas), os Ogo (feiticeiros), os envenenadores e todos aqueles que se dedicam a práticas malignas com intuito de estragar qualquer oportunidade de sucesso humano. Sacrifício e ritual podem ajudar a melhorar as condições desfavoráveis que podem ter resultados destas maquinações maléficas imprevisíveis.

Todo Ori, embora criado bom, acha-se sujeito a mudanças. Vimos que feiticeiros, bruxas, homens maus e a própria conduta podem transformar negativamente um Ori, sendo sinal dessa transformação uma cadeia interminável de infelicidades na vida de um homem a despeito de seus esforços para melhorar. O Ori, entidade parcialmente independente, considerado uma divindade em si próprio, é cultuado entre outras divindades, recebendo oferendas e orações. Quando Ori Inu está bem, todo o ser do homem está em boas condições.

¹⁹ Nota de Luiz L. Marins - Esta parte cumpre-se no nascimento, ou seja, *ayanmọ* é a família que nascemos e o corpo que recebemos, isto é, a perfeição ou deficiência dele. Neste quesito está fora de questão a transgeneralidade. Este conceito não existe entre os Iorubás, pois "para eles isso é a morte" (Awo Oniwindé Oyekalé, comunicação pessoal).

Como foi dito, nossos Ori espirituais são por eles mesmos subdivididos em dois elementos:

Apari-Inu = representa o caráter (natureza).

Ori Apere = representa o destino.

Um indivíduo pode vir para a terra com um destino maravilhoso, mas se ele ou ela vem com mau caráter (natureza), a probabilidade de desempenho (cumprimento, execução) desse destino é severamente comprometida. O destino também pode ser afetado, então, pelo caráter da própria pessoa. Um bom destino deve ser sustentado por um bom caráter.

Este é como uma divindade: se bem cultuado concede sua proteção. Assim, o destino humano pode ser arruinado pela ação do homem.

Iwa re laye yii ni yoo da o lejo, ... ou seja,

"Seu caráter, na terra, proferirá sentença contra você".

No Odu de Ogbe-Ogunda, Ifa diz:

"Um pilão realiza três funções

Ele tritura inhame

Ele tritura índigo

Ele é usado como uma tranca atrás da porta

Foi feito um jogo adivinhatório para Oriseku, Ori-Elemere e Afuwape

Quando eles foram escolher seus destinos nos domínios de Ijala Mopin

Foi solicitado para eles que realizassem rituais

Somente Afuwape realizou os rituais que foram solicitados

Ele, em consequência, tornou-se muito afortunado

Os outros lamentaram, disseram que se soubessem onde Afuwape escolheria seu Ori, eles teriam ido até lá para escolher os seus também.

Afuwape respondeu que, embora seus Ori fossem escolhidos no mesmo lugar, seus destinos é que diferiam."

A questão que aí se apresenta é que somente Afuwape mostrou bom caráter. Respeitando sua crença e realizando seus sacrifícios, ele trouxe as bênçãos potenciais de seu destino para a efetiva realização. Seus amigos Oriseku e Ori-Elemere falharam em mostrar bom caráter pela recusa em realizar seus rituais e, por isso, suas vidas sofreram as consequências.

O nome Ipin está igualmente associado à Orunmila, conhecido como Eleri-Ipin - o Senhor do Destino e que é aquele que esteve presente no momento da criação, conhecendo todos os Ori, assistindo o compromisso do homem com seu destino, os objetivos de cada um no momento de sua vinda para o Aiye, o programa

particular de desenvolvimento de cada ser humano e sua instrumentalização para o cumprimento desse programa. Orunmila conhece todos os destinos humanos e procura ajudar os homens a trilhar seus verdadeiros caminhos.

Temos, assim, que um dos papéis mais importantes de Ifá em relação ao homem, além de ser o intérprete da relação entre os Oriṣa e o homem, é o de ser o intermediário entre cada um e o seu Ori, entre cada homem e os desejos de seu Ori. Apenas como registro, é preciso entender que esse mesmo papel Orunmila tem na relação com os demais Oriṣa, sendo o intermediário entre cada um e o seu Ori. E Orunmila, Ele mesmo, consulta Ifá!

Nos momentos de crise, a consulta ao oráculo de Ifá permite acesso a instruções a respeito dos procedimentos desejáveis, sendo considerados bons procedimentos os que não entram em desacordo com os propósitos do Ori. O ser que cumpre integralmente seu Ipin-Ori (destino do Ori), amadurece para a morte e, recebendo os ritos fúnebres adequados, alcança a condição de ancestral ao passar do Aiye para o Orun.

Há a crença na existência de duas áreas ocupadas por espíritos dos mortos: Orun Rere – o bom “céu”, habitado pelas divindades e ancestrais, e Orun Apaadi – o “céu” de muitas infelicidades, habitado pelos infelizes que sofreram má sorte e pelos maus, julgados pelo Ser Supremo, segundo o ser caráter. Estes últimos ficam condenados à solidão e ao esquecimento, sem direito a lembrança ou a aparecerem em

sonhos e visões - morrem totalmente. *Orun Rere*, por outro lado, é prazeroso e sereno, vivendo os espíritos numa comunidade composta de parentes e amigos. Podem também permanecer junto aos familiares e intervir em suas atividades diárias, sendo-lhes permitido reencarnar em alguma criança nascida no âmbito familiar.

A respeito do Ori, resta ainda lembrar que trata-se de uma divindade pessoal, a mais interessada de todas no bem-estar de seu devoto. Se o Ori de um homem não simpatiza com sua causa, aquilo que ele deseja não pode ser concedido nem por *Olodunmare*, nem pelos *Orisa*. Da mesma forma se o caráter de um indivíduo é mau, sua escolha de destino pode não se realizar. Se nossa situação é realmente de um mau destino, e não é uma consequência de nosso caráter ou comportamento, então nosso Ori-Apere precisa ser apaziguado. Oferendas prescritas ou rituais devem ser realizados para nos trazer de volta a um alinhamento saudável.

Considera-se vital para todo homem recorrer a Ifa, sistema divinatório de consulta a *Orunmila*, a intervalos regulares para tomar conhecimento do que agrada ou desagrade o próprio Ori. Enquanto intermediário entre a pessoa e as divindades (entre as quais o próprio Ori). Ifa não apenas informa sobre os desejos divinos mas também conduz os sacrifícios ofertados às divindades para que estas possam cumprir seu papel: ajudar os Ori a conduzirem as pessoas à realização do próprio destino. Se as coisas estão indo mal em sua vida, antes de apontar um dedo acusador para as bruxas, para feitiços ou para seus inimigos, examine sua natureza.

Se você tem por hábito maltratar as pessoas ou não considerar seus sentimentos, não procure qualquer felicidade ou sorte em sua vida, não importando o quanto Você possa ser bem-sucedido materialmente. Se, por outro lado, Você ajuda os outros e dá felicidade a eles, sua vida será cheia, não só de riquezas mas também de alegria e felicidade. No entanto, lembre-se, é decididamente muito mais fácil alterar seu destino do que sua natureza.

"Por toda parte onde Ori seja próspero, deixe-me estar incluído,
Por toda parte onde Ori seja fértil, deixe-me estar incluído,
Por toda parte onde Ori tenha todas as coisas boas da vida, deixe-me estar incluído.
Ori, coloque-me em boa situação na vida,
Que meus pés me conduzam para onde as coisas me sejam favoráveis.
Para onde Ifa está me levando eu nunca sei, Jogaram para Asgore no início de sua vida.
Se há qualquer condição melhor do que aquela em que estou no presente, Que possa meu Ori não falhar em colocar-me nela.
Meu Ori, me ajude!
Meu Ori, faça-me próspero!
Ori é o protetor do homem antes das divindades".

BORI

Bori é o ritual de "dar comida" ou alimentar o Ori. Deve ser sempre precedido de um jogo que defina sua necessidade e, ao mesmo tempo, oriente o sacerdote sobre os procedimentos particulares para o caso, os ingredientes a serem utilizados naquela situação e o encaminhamento adequado a ser dado para aquela necessidade. Assim, pode-se realizar um Bori apenas com um ou dois obi e água ou com todo um conjunto de alimentos e a louvação de objetos-símbolos especialmente sacralizados para a ocasião. É importante entender que sempre que se louva algum tipo de alimento no Ori de alguém está se procedendo a alimentação daquele Ori. O Bori pode se apresentar como necessário para alguém em função de algumas situações.

Entre elas:

- Como processo de religação do Ori com o seu duplo no Orun ...
- Como resposta às condições de "stress" ou fragilização das estruturas psicológicas do indivíduo
- resultantes de situações particulares de vida...
- Como ritual propiciatório ou complementar a um gbo ...

- Como ritual propiciatório a processos iniciáticos ...
- Como resposta a uma necessidade espiritual resultante de feitiço ou destino...
- Como indicação de algum Odu (Ifa), a partir da interpretação das condições ligadas ao personagem mítico que se apresenta em um dos Itan correspondentes ao Odu.

Pode-se, no geral das situações, estabelecer um ritual básico a ser seguido, não significando isso que o sacerdote deva entender esse ritual básico como limitador da sua ação ou fórmula a ser seguida em todos os casos e situações. É importante lembrar sempre que o uso e a combinação dos elementos a serem utilizados devem levar em conta as propriedades excitantes (gun) ou calmantes (ero) de cada elemento que está sendo manipulado.

Assé o!





SOUL OF AFRICA MUSEUM PHOTOGRAPHIC COLLECTION

Photo by Lode van Gent / Copyright SOA Museum

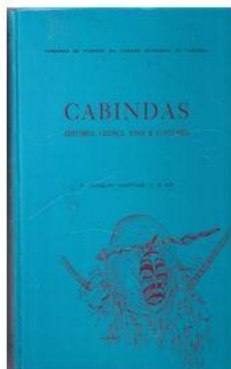
Vintage photo: Belgian Congo 1956-- A Bongo man smoking his pipe in front of his house.

www.soul-of-africa.com

CABINDAS HISTORIA - CRENÇAS - USOS E COSTUMES

P. JOAQUIM MARTINS, C. S. SP.

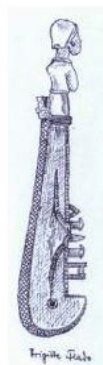
(Historiador Laureado de Cabinda)



1972

CAPÍTULO VII

A KIMPABA (pl. BIMPABA)



KIMPABA é uma espécie de cutelo de aparência semelhante à da catana actual. Não é, contudo, usada para os mesmos fins do cutelo ou da catana. Encontramos BIMPABA em ferro, uma em marfim, sendo a maioria delas em prata e bem trabalhadas.

A parte contrária ao gume tem sempre vários ornatos, alguns símbolos e, ao meio da folha, em muitas delas, o nome de seu proprietário, que é sempre uma autoridade.

A «Kimpaba» vem de muito longe, de tempos remotos, e cremos não estar fora da verdade fazendo-a descender da «MBELE LUSIMBU» (ou «MBELE LULENDO»), a grande faca dos chefes, usada nas penas capitais e que sempre foram o símbolo do poder discricionário dos chefes - Reis - destes povos, Lembrem-nos, para confirmação disto, de algumas das ZIMVILA já apresentadas.

A KIMPABA em prata só começa a aparecer bastante mais tarde, no tempo em que o tráfico dos escravos se tornou mais aceso. Eram oferecidas às autoridades gentílicas fornecedoras de escravos ou eram mesmo pedidas e compradas por estes grandes chefes indígenas que se dedicavam - e até com gosto - ao tráfico de escravos (também os tinham ao seu serviço) que os tornava ricos.

Pode-se mesmo, pelo número de BIMPABA que algumas famílias ainda conservam, supor até que ponto os seus ascendentes estiveram envolvidos em negócios destes. Encontram-se mais BIMPABA em famílias da orla marítima do que nas do interior, e mais em terras de Ngoio, do que nas terras de Kakongo.

A KIMPABA deixou de ser instrumento de castigo e de execução da pena capital para ser o símbolo do poder absoluto dos grandes chefes. Acontece até que o gume da KIMPABA não é afiado e nem se cortaria a cabeça a alguém com cutelo só de prata e muito menos de marfim.

A. J. Fernandes, de Cabinda, define a KIMPABA deste modo: «É, pois a Tximpaba, quase sempre de prata, trabalhada em forma de espátula, tendo num dos lados laterais umas três ou quatro cavidades, deixando nos espaços uns dentes de forma irregular; na parte estreita tem um punho ou cabo, igualmente de prata.

«Os Cabindas ainda hoje a usam em suas pomposas cerimónias públicas e em certos e determinados actos de sua vida particular, como símbolo de absoluto e máximo respeito onde quer que ela seja exibida.»

Raros eram os grandes Chefes - «Bafumu-Bansi» - que não possuíam uma KIMPABA em prata, pelo menos. Muitos as venderam já - todas ou em parte - e, por isso, se vão tornando mais raras, posto que se possa ainda encontrar uma boa dúzia delas.

Quando um grande chefe era convidado para assistir a alguma cerimónia pública, fazia-se acompanhar de um Nkotokuanda (que de advogado ou orador, ordinariamente, fazia agora de secretário ou de ajudante de campo.) que era o portador da KIMPABA.

No local da reunião cada chefe tinha lugar reservado e segundo a dignidade de cada um. Ao centro, o mais digno. A frente de cada um desses chefes era preparado o lugar para a respectiva insígnia do poder, a KIMPABA. Um «luando» - esteira grossa de papiro tendido por cima uma «nkuala» - esteira fina - e um fino, mas pequeno, tapete, era onde repousaria a Kimpaba de cada Nfumu-Nsi.

Quando o Nfumu-Nsi, por doença ou outro motivo grave e aceite não comparecia, era substituído pelo seu Nkotonkuanda, que tomava o lugar do chefe colocando à sua frente a KIMPABA de quem representava.

Era rara sair de suas terras a KIMPABA do Rei MAKONGO ou do Rei MANGOIO. Mas, quando isto acontecia, a corte nomeava uma deputação chefiada por um Kapita ou por um Mangovo. Os membros destas deputações eram transportadas em tipoia, como se do próprio Makongo ou Mangoio se tratasse.

Em campo de batalha, a presença da KIMPABA de uma entidade superior à dos dois contendores obrigava ao cessar imediato da luta.

Esta atitude dos beligerantes perante a KIMPABA do Rei ou de um grande senhor, faz lembrar o medo do Senhor de Aratta quando viu o cetro do herói sumério Enmerkar. Lê-se em «A História começa na Suméria», por Samuel Noah Kramer, o que se encontrou escrito, em escritura cuneiforme, numa placa de argila de há uns 4.000 anos: «...Envia uma vez mais o arauto a Aratta, mas agora, em vez de urna mensagem, o arauto empunha o próprio cetro de Enmerkar. Ver o cetro parece ter suscitado o terror do

senhor de Aratta.» (Samuel Noah Kramer, «A História Começa na Suméria», publicações Europa América, 1963, pág. 41.) É que, entre Bakongo e Bauoio, a KIMPABA fazia as vezes de ceptro.

O portador da KIMPABA, que não era necessariamente o dono dela, mas sempre alguém, pelo menos, enviado pelo senhor da KIMPABA, apresentava as razões que ali o traziam e as propostas de quem o enviava. Era um embaixador da paz.

Se aceitavam as propostas a luta no campo era dada por finda e depois, em grande «fundação», procuravase resolver o assunto a contento das duas partes.

Mas se, por acaso, desrespeitavam a KIMPABA da autoridade que ali viera propor a paz, e nem sequer deixavam de combater por momentos para ouvir o embaixador, terminada a batalha, levasse o tempo que levasse, eram os chefes dos contendores chamados a «fundação» para se saber da culpabilidade naquela falta de respeito. O caso era muito sério. Bem pesadas seriam as custas para o culpado ou culpados dessa grave falta.



Anda na memória das gentes de Kakongo a célebre luta entre os do Tenda e do Muba.

Mbondo-fula:

Iekanga Tenda i Muba;

Monti káni Mabuba umona Mbondo-fula,

Kani Matenda ka si víá ko.

Mbondo-fula (o conjunto das insígnias reais, inclusive a Kimpaba): Segura Tenda e Muba;

Se o Rei de Muba tivera visto (a tempo) o mbondo-fula (enviado pelo Rei do Tenda),

Certamente (Mabuba) não queimaria o Tenda.

Mabuba era obrigado a parar a luta logo que visse o Matenda, ou seu embaixador, com a KIMPABA ou com o Mbondo-fula.

Não viu. Não soube o que o seu adversário propunha. Por isso, acabou por queimar o Tenda.

Podia alguém ter um deverdor. Esgotara todos os meios pacíficos e persuasivos para reaver o que era seu. Consulta, então, um advogado, um Nkotokuanda, Era ao Nkotokuanda que se confiava a cobrança das dívidas.

O Nkotokuanda pede à autoridade, que é, ordinariamente, o seu próprio chefe, a respectiva KIMPABA - que nunca era cedida gratuitamente - e, munido dela, vai a casa do devedor. Este, antes de mais nada, teria de arranjar imediatamente lugar digno para se colocar a KIMPABA. O Nkotokuanda apresentava, depois, a razão que ali o trazia.

Expostos os motivos e as razões de parte a parte (o credor, quase sempre, faz-se representar) as duas partes vão para o nkoto, lugar onde podem trocar palavras em particular, depois de pedida autorização ao Nkotokuanda. Combinam, concordam ou não. Em termos respeitosos dizem o que foi combinado, se houve ou não acordo. Pode haver recusa ou aceitação da dívida.

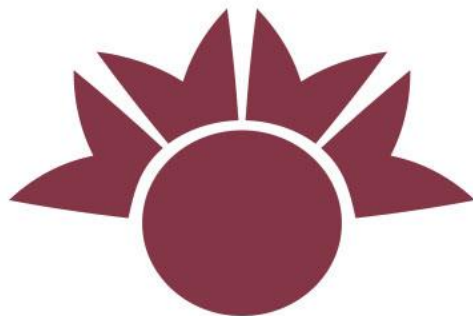
Mas, de modo algum se pode admitir a mais leve falta de respeito à Kimpaba, que o mesmo é desrespeitar a autoridade que representa. Se assim acontecesse, quem desrespeitou será chamado a tribunal e sofrerá as consequências. De regresso, o Nkotokuanda colocava a autoridade a quem pertencia a KIMPABA a par de tudo o que acontecera e se resolvera.

No caso do tido por devedor não aceitar a dívida, o que se julgava credor podia levá-lo para «fundação», o Nfunda-Nkanu.

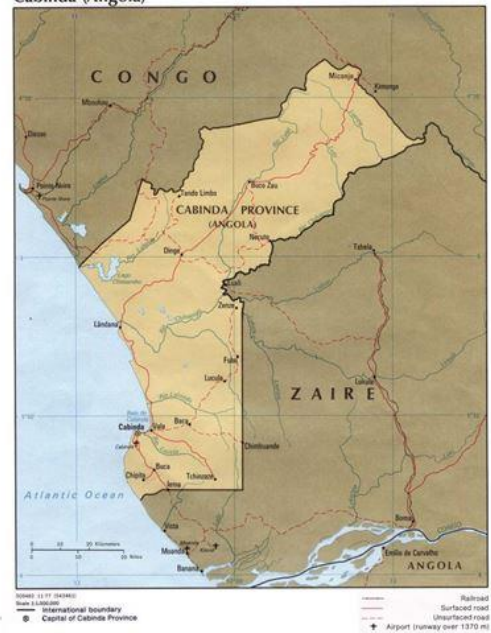
A falta de respeito à KIMPABA nunca era justificável e, portanto, a multa era sempre de aplicar e o condenado nada mais tinha a fazer do que pagar, Nada lhe valeria apelar. A apelação, nestes casos, nunca

era aceite.

O próprio dono da KIMPABA desrespeitada tornava-se o juiz e sentenciava o que lhe tinha de pagar pelo insulto. Por isso, estas faltas eram muitíssimos raros. Custavam muito, muito caro!...



Cabinda (Angola)







Esta não é a nação Kambina do Batuque.